



Trabajo Fin de Grado

Sobre la cuestión por la compatibilidad entre libertad
y determinismo. D. Hume, I. Kant y D. Dennett.

Autor

Gabriel Ayuda Laguna

Director

Luis Arenas Llopis

Facultad de Filosofía y Letras
2016

Resumen

En el presente escrito vamos a abordar las nociones de *libertad* y *determinismo* desde la perspectiva compatibilista. Una perspectiva que intenta unir ambas nociones como dos aspectos que no se contradicen, sino que se complementan en el ser humano. Para ello, nos introduciremos en el pensamiento de tres autores que han planteado la cuestión desde su perspectiva teórica de la realidad. Estos tres pensadores son David Hume, Immanuel Kant y Daniel Dennett. Como veremos, Hume nos cuestiona si nuestra concepción de la necesidad de que a toda causa le siga un efecto es real, o simplemente es un artificio mental que vinculamos a la realidad fáctica; a partir de este punto, la *libertad* y el *determinismo* se posicionan, para Hume, como dos aspectos de una realidad intrínsecamente humana. Kant refuerza esta hipótesis de Hume, sin embargo, añadirá un factor determinante en nuestra constitución como seres humanos, y es que nuestra *libertad* radica en nuestra capacidad racional para autodeterminarnos a una moralidad que rija nuestra acción en el mundo. Por último, con Dennett veremos como estas dos perspectivas adquieren un matiz más evolucionista, donde el ser humano no solo decide que seguir, sino que es libre, por su evolución como especie, de transformarse, de determinar sus posibilidades. Para ello, como veremos, la consciencia juega un papel crucial en la acción, puesto que cuanto más conscientes somos de nuestras posibilidades ante una situación, más libres somos para actuar.

Palabras Clave: Acción, auto-determinación, causalidad, determinación, evitabilidad, inevitabilidad, libertad, oportunidad, posibilidad, responsabilidad, voluntad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
HUME. LA LIBERTAD Y LA DETERMINACIÓN NECESARIA	6
KANT. CONCEPCIÓN SOBRE UNA LIBERTAD DE LA AUTODETERMINACIÓN .	15
DENNETT. LA LIBERTAD COMO OPORTUNIDAD	24
CONCLUSIÓN	34
BIBLIOGRAFÍA	35

I

INTRODUCCIÓN

La libertad es como el aire que respiramos, y está presente en casi todos nuestros proyectos, pero no sólo no es eterna, sino que es fruto de la evolución, y sigue evolucionando. (Dennett, 2004, p. 25)

Cuando abordamos la cuestión de la *libertad* es natural que se la relacione con el *determinismo*, no como su homólogo, sino como ese elemento opuesto que establece la frontera entre lo que es y lo que no es. A lo largo de este escrito no debemos olvidar en ningún momento que ambas se relacionan, se interpelan la una a la otra como si estuvieran en constante diálogo, buscando una definición de lo que cada una es para lo propiamente humano. Las preguntas que de manera automática le surgen a la mente cuando mencionamos nociones como la de “libertad” y la de “determinismo” son ¿cómo nos afectan en nuestro día a día? ¿Existen realmente o son solo filtros que tiene la mente para explicar nuestra manera de concebir el mundo? Explicaciones se han dado muchas de la noción de “libertad”, así como de la noción de “determinismo”, desde pensamientos libertaristas que creen que somos completamente libres y que está en nuestra mano la elección constante de nuestra vida; hasta la más opuesta, como es la determinista más rígida que sostiene que no hay espacio para la elección, sino que todos nuestros actos, pensamientos y sucesos que nos ocurren en nuestra vida se dan a partir de unos condicionantes que establecen el estado de cosas.

Lo que está claro es que a pesar de las distintas concepciones, creamos en una concepción u en otra, ambas configuran una visión de la existencia humana, del mundo y de la acción humana. En este trabajo nos vamos a centrar en una perspectiva más moderada, una perspectiva que intenta unir *libertad* y *determinismo*, no, como algo contrario, sino como dos aspectos de la misma moneda. La pretensión de este trabajo es abrirnos, mediante esta perspectiva, a una mirada que excede a los contrarios para, de alguna manera, dar una visión diferente de nuestra situación, de nuestra realidad como individuos humanos que actuamos en un mundo que nos afecta y que afectamos. La corriente a la que me refiero es la compatibilista. Esta perspectiva contempla una

relación muy estrecha entre *determinismo* y *libertad* como partes fundamentales de las relaciones humanas, y de la comprensión de la realidad del individuo, tanto dentro de su particularidad, como en su relación con el colectivo y con el mundo.

Nos enfocaremos en las perspectivas de tres pensadores que conciben la *libertad* ligada al *determinismo*. Estos pensadores son David Hume, Immanuel Kant y Daniel Dennett. Para estos tres pensadores está implícita la premisa de que estamos determinados, debido a que el primer condicionante de nuestra determinación es la naturaleza, sin embargo, como veremos, esta determinación es asumida y salvaguardada mediante otros factores que nos liberan, o nos hacen creer que nos hemos liberado de ella. En el caso de Kant, es la razón que se auto-determina a sí misma eligiendo seguir su propia ley. En el caso de Hume, el factor “liberador” no queda muy claro, puesto que Hume, como veremos, deja la cuestión abierta e introduce otros elementos como la *responsabilidad* y la *necesidad*, no obstante, podríamos resumirlo en que tenemos la creencia de que como parece que elegimos nuestras acciones, entonces nos creemos libres. En el caso de Dennett, es la consciencia de las posibilidades de un individuo frente a su medio; por lo tanto, como vamos a ver, la *libertad* juega en un terreno *determinista*, donde parece más bien otro tipo de determinación que busca superar, neutralizar o cambiar los condicionantes iniciales de toda persona mediante la elección de una nueva determinación que nos abre la puerta a la posibilidad dentro de un contexto personal y social.

II

HUME. LA LIBERTAD Y LA DETERMINACIÓN NECESARIA

Para poder entender la problemática de la *libertad* en Hume, debemos detenernos brevemente en las ideas centrales del autor. Hume, en la *Investigación sobre el conocimiento humano*, categoriza todas las percepciones de la mente bajo la distinción entre *impresiones* e *ideas*. La distinción entre ambas percepciones, dice Hume, viene determinada por el grado de vivacidad de cada una de ellas a la hora de la reflexión, puesto que no es lo mismo la reflexión que nos podemos hacer de algo tan intenso como el ver un paisaje, que, por ejemplo, la reflexión que podemos hacer de la idea que podemos tener sobre los paisajes. De tal manera que, por un lado, tendríamos las *impresiones* como aquellas percepciones más intensas, más vivaces, es decir, todo lo referente a nuestros sentidos y sentimientos (ver, oír, tocar, oler, desear, odiar, amar, etc...); y, por otro lado, estarían las *ideas* como copias de las *impresiones*, menos vivaces, menos intensas y que, sin embargo, las conformamos en base a aquello que percibimos más vivaz. (cfr. Hume, 1988, pp. 34-35)

Hume explica con respecto a las *ideas* que cuando son introducidas en nuestra *memoria* o en nuestra *imaginación* son clasificadas, son asociadas a otras *ideas* que ya teníamos y que tienen, entre ellas, un cierto grado de *regularidad*. Para el filósofo empirista habría como mínimo tres tipos de asociaciones de ideas: *semejanza*, *contigüidad en el espacio-tiempo* y la *ley de causa y efecto*. Como dice Hume:

Una pintura conduce, naturalmente, nuestros pensamientos al original (semejanza); la mención de la habitación de un edificio, naturalmente, introduce una pregunta o comentario acerca de las demás (contigüidad), y si pensamos en una herida, difícilmente nos abstendremos de pensar en el dolor subsiguiente (causa-efecto) (Ibíd, p. 40)

A partir de aquí, Hume explica que todo objeto de la razón puede clasificarse en dos grupos: el primero, las *relaciones de ideas* y el segundo, las *cuestiones de hecho*. En relación al primer tipo de objeto de conocimiento, el filósofo empirista sostiene que

toda aquella verdad expresada de forma intuitiva para el entendimiento le sería acorde a este primer grupo, un ejemplo de un tipo de verdad de esta clase sería la afirmación “el triángulo tiene tres lados”. En palabras de Hume “las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo.” (Ibíd, p. 48)

En lo que se refiere al segundo tipo de objeto de conocimiento, su evidencia no parece tan clara a simple vista debido a que siempre existe la posibilidad de que se dé su contrario. Todo conocimiento de este tipo entra dentro del grupo de las *cuestiones de hecho*, siendo su principal fuente de conocimiento *la ley de la causa y el efecto*. De tal manera que dichos razonamientos no pueden ser *a priori* sino *a posteriori*, fundamentados en la experiencia, porque la posibilidad de que un objeto y su contrario sean realizables implica que apriorísticamente podamos entrar en una contradicción. El factor que nos introduce en la cuestión de *la libertad y el determinismo* en Hume es, precisamente, *la ley de la causa y el efecto*, puesto que, como acabamos de ver, toda *cuestión de hecho*, que está basada en la experiencia, está fundamentada en dicha ley.

Sin embargo, ¿qué tiene que ver la *causalidad* con el *determinismo* y la *libertad*? Hume sostiene que los cuerpos externos, en principio, parecen ejercer un movimiento al cual se ven determinados y que, aparentemente, no manifiestan rastro alguno de *libertad*; sin embargo, lo que sí parecen mostrar es una cierta *necesidad* natural con su movimiento. Por ejemplo, al observar el fuego parece que le es natural el calor como una cualidad que le es determinante, puesto que, hasta ahora, siempre que hemos tocado una llama nos hemos quemado. Por lo tanto, *la ley de causa y efecto*, a la cual todos estamos sometidos, está a la base del *determinismo* en Hume y, como veremos, la relación con la *libertad* no está muy desligada de la *necesidad* que implica que a toda causa le siga un efecto, y a todo efecto le preceda una causa.

Cada objeto se halla determinado de un modo absoluto en el grado y dirección de su movimiento, y es tan incapaz de apartarse de la línea precisa en que se mueve como de convertirse por sí mismo en un ángel, un espíritu o una substancia superior. [...] Las acciones de la materia pueden ser consideradas como ejemplos de acciones necesarias, y todo lo que en este respecto sea análogo a la materia debe ser reconocido como necesario. (Hume, 2001, pp. 292-293)

La determinación causal que vemos como necesaria en los cuerpos, sostiene el filósofo empirista, es tan solo una categoría, un artificio mental, que no existe en la realidad, ni es algo intrínseco a los cuerpos y a las cosas del mundo. Una asociación que nosotros mismos ponemos para intentar comprender los sucesos o movimientos que se dan en el mundo. Dichos movimientos de causa y efecto que observamos en el mundo, realmente, son justificados por la experiencia de la repetición de un mismo suceso ante una misma causa, de tal manera que dice Hume “si los objetos no tuviesen un enlace uniforme y regular entre sí, jamás llegaríamos a la idea de causa y efecto. [...] La necesidad, que forma parte de esta idea, no es más que la determinación del espíritu para pasar de un objeto a su usual acompañante e inferir la existencia del uno de la del otro” (Ibíd, p. 293) La realidad del ser humano es una realidad necesariamente causal, puesto que no podríamos comprender, ni imaginar los sucesos pasados, presentes y futuros, si no observamos una regularidad, una repetición que se mantiene y es coherente, no solo con la acción o movimiento de lo observable, sino también con la de uno mismo con respecto al mundo.

La cuestión de la *necesidad* en Hume es relativizada en la medida en que es un artificio puesto por la mente que se ve justificado por la repetición de la experiencia que tenemos del mundo. Este artificio nos proporciona una visión de la realidad, de la cual no podemos renegar, pues es la forma que hemos puesto para conocer, de ahí que la hayamos convertido en algo necesario. Por eso dice Hume:

Todos estos objetos, de los que al uno llamamos causa y al otro efecto, considerados en sí mismos son diferentes y separados el uno del otro como dos cosas en la Naturaleza, y no podemos, ni con la más exacta indagación de ellos, inferir la existencia del uno de la del otro. Tan solo por la experiencia y observación de su unión constante somos capaces de realizar esta inferencia, y aun, después de todo, la inferencia no es más que el efecto del hábito sobre la imaginación. (Ibíd, p. 296)

El problema, según Hume, es que hemos vinculado la *necesidad* de que un objeto se suceda a otro a la realidad. Creemos que la *necesidad* causal proviene de lo real, cuando, como acabamos de exponer, la *necesidad* de que un objeto suceda a otro no tiene ninguna vinculación en la naturaleza. Es un artificio mental que nos sirve para conocer la realidad a nuestra manera. Por esta proposición, las acciones de los cuerpos

son necesarias en la medida en que siguen un patrón causal, es decir, el calor de por sí no puede existir, si no es por un cuerpo que lo ejerza; el fuego. Este razonamiento humano, que presenta Hume en su obra *El tratado de la naturaleza humana*, se origina a partir de la observación, de la experiencia y de la imaginación que conforman en el individuo humano una creencia, la creencia que fundamenta la idea de que si se da “y” *significa que necesariamente antes ha estado “x”*. En palabras de Hume:

Siempre que, por consiguiente, observamos la misma unión, y siempre que la unión actúa de la misma manera sobre la creencia y la opinión, tenemos la idea de causa y necesidad. [...] El movimiento de un cuerpo es seguido, en todos los casos pasados que han caído bajo nuestra observación, mediante el choque de movimiento en otro. Es imposible para el espíritu ir más lejos. De esta unión constante forma la idea de causa y efecto y por su influencia siente la necesidad. (Ibíd, pp. 296-297)

Para Hume, esta necesidad que ligamos a los movimientos de los cuerpos del mundo, también es igual en el campo de las acciones humanas. El filósofo empirista, a este respecto, introduce la noción de *voluntad*. La *voluntad* es aquella impresión interna, de la cual somos conscientes y por la que producimos un nuevo movimiento, una nueva acción manifestada a través de nuestro cuerpo. Por decirlo de otro modo, el ser humano tiene la impresión interna de algo que implica una tendencia hacia el exterior y que se manifiesta mediante nuestro cuerpo; ese algo es la voluntad. Una voluntad hacia nuestras apetencias, hacia nuestros deseos y hacia nuestras necesidades que se enfocan hacia el exterior y que nuestro cuerpo manifiesta mediante la acción de intentar obtener aquello que deseamos.

Como nada nos atañe más inmediatamente que nuestras propias acciones y las de los otros, la mayor parte de nuestro razonamiento se emplea en razonamientos concernientes a ellas. Ahora yo afirmo que siempre que razonamos de esta manera debemos creer ipso facto que las acciones de la voluntad surgen de la necesidad y que el que lo niega no se da cuenta exacta de lo que rechaza. (Ibíd, p. 296)

¿Dónde entra la *libertad* en todo este razonamiento? Hume entiende que si la ilusión de la conexión necesaria implica una determinación de los cuerpos para con su

movimiento, la *libertad* puede ser entendida de dos maneras: Por un lado, (El azar) *la libertad entendida como la “ruptura con la conexión necesaria”*, es decir, con la ley de causa y efecto. Según esta concepción, *la libertad de indiferencia*¹ supone la entrada del caos y de lo indeterminado inutilizando la necesidad de la relación entre la causa y el efecto. Estaríamos dialogando con el principio de los contrarios, donde la necesidad de la causa para con su efecto la vincula y, por tanto, la determina; de tal manera que la ausencia de la misma sería la *libertad*. Como veremos, esto genera un problema, según Hume, en la relación entre libertad y responsabilidad (cfr. Hume, 2001, p. 298). Por otro lado, (la posibilidad) *la libertad entendida como la “espontaneidad”*, es decir, como la posibilidad de que una causa no desencadene el efecto que todos esperamos. Esta concepción de la *libertad*, explica Hume, al contrario que la primera, sigue ligada a la necesidad de la relación causa-efecto, pero se muestra como la posibilidad de que un día aquel efecto que ligamos a una causa, a una acción se quiebre permitiendo la apertura de un nuevo efecto.

Pocos son capaces de distinguir entre libertad de espontaneidad, como se llama en las escuelas, y libertad de indiferencia, a saber: entre lo que se opone a la violencia y lo que designa una negación de la necesidad y las causas. La primera es el sentido más corriente de la palabra, y como esta es la única especie de libertad que nos interesa conservar, nuestro pensamiento se ha dirigido principalmente a ella y la hemos confundido casi universalmente con la otra. (Idem)

La *libertad*, para Hume, es una creencia que ligamos a nuestras acciones como causas de efectos que se dan en el mundo. Creemos que somos libres porque nos concebimos como los actores que siguen las tendencias, las determinaciones de nuestra voluntad a través de nuestras acciones. Como explica Hume:

Solo podemos entender por libertad el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad; es decir, que si decidimos quedarnos quietos, podemos hacerlo y si decidimos movernos, también,

¹ Hume llama “libertad de indiferencia” a esta concepción de la libertad que rompe con la conexión necesaria de causa y efecto, situándonos en la indeterminación entre una cosa y otra. Veasé, HUME, 2001, p. 298; MENDONÇA, p. 276)

podemos hacerlo. Ahora bien [...] esta hipotética libertad pertenece a todo el que no es prisionero y encadenado. (Hume, 1988, p. 119)

Podríamos decir, siguiendo a Hume, que como nuestra acción coincide con nuestra voluntad creemos que es pensada y realizada libremente. Esta creencia se ve apoyada en el hecho de que en ocasiones nuestra acción es negada y buscamos alternativas, sin embargo, esta demostración de *libertad* es ilusoria, es intrínsecamente humana, puesto que siempre viene ligada a la necesidad de algo. Además Hume añade que:

La necesidad de una acción, ya sea de la materia, ya del espíritu, no es hablando propiamente, una cualidad del agente, sino de un ser pensante o inteligente que puede representarse la acción, y consiste en la determinación de su pensamiento a inferir la existencia de aquella de la de otro objeto precedente, lo mismo que la libertad o el azar no es más que la falta de esta determinación y un cierto desligamiento que sentimos al pasar o no pasar de la idea del uno a la del otro. (Hume, 2001, p. 298)

Por ello, la *necesidad*, como un artificio del ser humano, está ligada a nuestras acciones, a nuestra voluntad de desear algo y de relacionarnos con el mundo. Por esta razón Hume dice que con la *libertad* ocurre algo parecido, debido a que no podemos situarla como una oposición a la necesidad inteligible de que a una cosa le siga otra. La libertad entendida de esta manera carece de sentido.

Todos estos esfuerzos son vanos, y por muy caprichosas e irregulares que sean las acciones que podamos realizar, como el deseo de demostrar (que) nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, no podemos liberarnos nunca de los lazos de la necesidad. Nosotros podemos imaginar que experimentamos la libertad en nosotros mismos; pero un espectador puede comúnmente inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter, y aun cuando él no pueda hacerlo, concluye en general que le sería posible si conociese perfectamente las circunstancias de nuestra situación y temperamento y los más secretos principios de nuestra constitución y disposición. (Ibíd, pp. 298-299)

Hume sostiene que encontramos en el individuo humano particular una regularidad fundamentada en sus *costumbres*, en la tradición cultural en la cual se ha desarrollado. La *costumbre*, dice Hume, conforma el *carácter*, las *opiniones* y las *creencias* de los individuos, de tal manera que también influye en su acción, es decir, que la acción se ve determinada en base a una visión de la realidad social. Sin embargo, “no debemos suponer que esta uniformidad de las acciones humanas se realiza hasta el punto de que todo hombre, en las mismas circunstancias obrará exactamente de la misma manera, sin contar con la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones. En ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad en todos los detalles.” (Hume, 1988, p. 109).

De ahí que podamos decir que, por un lado, la *acción humana*, para Hume, muestra una *regularidad*, en el sentido de que todos los individuos nos conformamos en relaciones sociales como sujetos que actuamos y nos interpelamos los unos a los otros, por lo tanto, sostiene que en una misma situación, aunque podamos ver una *regularidad* en las *costumbres* de dos individuos, no actuarán de la misma manera, sino que dependiendo de sus circunstancias, de su educación y del entorno en el que se han criado, actuarán de una manera o de otra, aun cuando la *necesidad* sea la misma. De tal manera que, la *regularidad* la vemos precisamente en la *necesidad* que tenemos hacia algo y que nuestra acción busca satisfacer; añade Hume “es tan grande la interdependencia de los hombres en todas las sociedades que casi ninguna acción humana es totalmente completa en sí misma, ni se realiza sin alguna referencia a las acciones de los demás, las cuales, son imprescindibles para que se satisfaga la intención del agente” (Ibíd, p. 113)

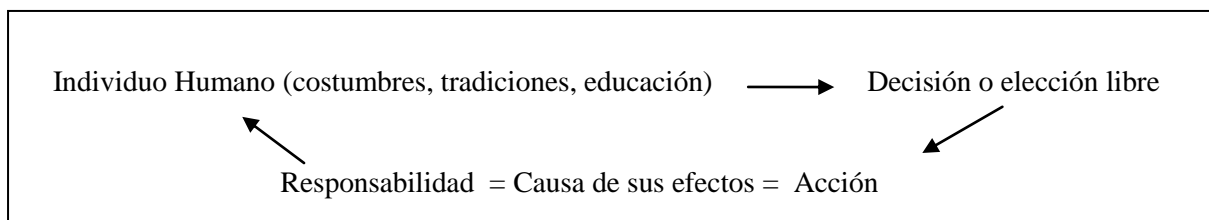
Por otro lado, nuestra acción en la sociedad está regida por leyes y principios (religión, política, etc...) que buscan dirigir a los individuos a una autodeterminación mediante premisas como la recompensa y el castigo. A pesar de estas premisas, dice Hume, nos creemos libres de elegir seguir las leyes que nos determinan, inclusive cuando las desobedecemos nos creemos aún más libres; sin embargo, Hume sostiene que el que elige cometer un crimen basándose en su *libertad* y atentando contra la ley, no es responsable en tanto que es libre, sino que es responsable en la medida en que es la causa de los efectos que genera su acción. El criminal no es responsable porque es libre, sino que es responsable por ser la causa necesaria del efecto, de ahí que Hume rechace la primera concepción de la *libertad* que hemos comentado, la referida al azar,

para afirmar la concepción referida a una determinación necesaria que abre la puerta a la posibilidad.

Según la doctrina de la libertad o del azar, esta conexión (la causalidad necesaria) se reduce a nada y los hombres no son más responsables de las acciones que han emprendido y premeditado que de las más fortuitas y accidentales [...] por consiguiente, es tan pura y honrada (la libertad) después de haberse cometido el más horrible de los crímenes como en el momento de su nacimiento, y su carácter en nada se halla interesado en sus acciones, pues no son derivadas de él y la maldad de las unas no puede ser usada como prueba de la depravación del otro. Tan sólo sobre los principios de la necesidad adquiere una persona mérito o desmérito por sus acciones. (Hume, 2001, p. 300)

Por lo tanto, observamos que la noción de “libertad” está intrínsecamente ligada a la noción de “necesidad”, en tanto que el individuo humano, mediante su acción, determina, causa las consecuencias. De ahí que la supuesta *libertad* del individuo se dé en la medida en que éste, siguiendo los motivos que le llevan a actuar de una cierta manera, sea la causa de los efectos que le siguen a su acción. Por lo tanto, la responsabilidad, dice Hume, recae en el individuo en tanto que es causa, origen necesario de las consecuencias.

Si hemos de hablar de libertad, de acuerdo con Hume, tenemos que apegarnos a la noción de la causalidad; pues cuando decimos que alguien hizo algo libremente; ¿no estamos diciendo que ese alguien determinó, esto es, causó, libremente lo que hizo?, “;por supuesto que sí!”, afirmaría Hume; de otro modo, ¿cómo justificar la afirmación de que ese alguien hizo lo que hizo, si no fue él la causa, el origen que motivó la actividad en cuestión? (Aguilar, p. 34)



El compatibilismo de la filosofía de Hume lo vemos precisamente en que desliga la *libertad* del *azar*, como algo que no tiene un poder real en nuestra percepción del

mundo, para ligarla a la *necesidad inteligible* que tenemos para conocer y para relacionarnos con el mundo. De esta manera introduce la responsabilidad humana de los actos y de sus consecuencias, no, por la condición de ser libre, sino por ser causación, determinación de un estado de cosas. Al vincular la *libertad* de la voluntad del individuo a la *necesidad* de la causa, Hume incluye al individuo humano dentro de la determinación necesaria, de la relación causa-efecto, comprometiéndolo con sus actos y con las consecuencias de los mismos como parte de ese marco fáctico.

No obstante, como sostiene Aguilar en su ensayo “La libertad y el determinismo en David Hume” realmente el pensador inglés no acaba de concretar al sujeto libre dentro de la cadena causal, es decir, no acaba de definirlo dentro de la cadena más allá de que es una causa, de tal manera que no se acaba de distinguir al ser humano del resto de cuerpos físicos de la naturaleza causal dejando abierta su propuesta compatibilista (cfr. Aguilar, pp. 35-36). A este respecto, se le añade otra dificultad y es que, claro, si somos determinados por nuestras costumbres, tradiciones y educación, generándonos una creencia, una opinión y un carácter; entonces, nuestra voluntad libre no es tan libre en un terreno previo al fáctico, sino que al igual que ha constatado con la necesidad y con la causalidad, la *libertad* es solo un artificio, una ilusión cuyo sentido solo se da dentro de los límites mentales. De tal manera que estaríamos totalmente determinados y nuestra supuesta elección solo sería una ficción.

Como veremos, Kant intenta concretar la situación del sujeto libre y responsable dentro de la cadena causal, no, como un mecanismo más de la cadena, sino como un elemento que es consciente de su condición causal y es capaz de actuar; no, como un mecanismo inercial, sino como un elemento que auto-determina su obrar. En palabras de Kant “¿no es posible, por el contrario, que, a pesar de la necesidad de que todo efecto en la esfera del fenómeno se halle ligado a su causa según las leyes de la causalidad empírica, esta misma causalidad empírica sea, sin interrumpir en absoluto su relación con las causas naturales, efecto de una causalidad, no empírica, sino inteligible?” (Kant, 2005, p. 344)

III

KANT. CONCEPCIÓN SOBRE UNA LIBERTAD DE LA AUTODETERMINACIÓN

“La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.” (Kant, 1784 p. 19)

Como hemos visto anteriormente con Hume, la forma en que plantea el conocer humano y en cómo se constituye el conocimiento influye en la noción de *libertad* por medio de la noción de *causalidad* y de *necesidad*. De manera resumida, el filósofo empirista sostiene que estas tres nociones son artificios mentales que constituyen nuestra visión subjetiva del mundo, siendo así, que no implican que el mundo sea de la manera en la que lo conocemos. Siguiendo la línea de Hume, Kant se plantea ¿en qué medida conocemos? ¿Las ideas metafísicas como la de *libertad*, *dios* o *mundo* nos aportan algún tipo de conocimiento? Dichas cuestiones podríamos resumirlas bajo la cuestión que plantea Kant ¿*qué puedo conocer*? Kant está de acuerdo con Hume en la *necesidad* de que a todo efecto le siga una causa y que esta *necesidad* esté vinculada a la mente y no a las cosas del mundo, sin embargo, no le acaba de convencer que esto se dé por la regularidad de ver siempre que ante la causa “x” se da el efecto “y”. Esta duda que le surge a Kant viene dada porque distingue entre dos tipos de conocimiento, uno *a priori*; universal y necesario²; y otro *a posteriori* o empírico; contingente y no necesario. El primero es definido como “el absolutamente independiente de toda experiencia” (*KrV*, p. XV), puesto que se da en un plano racional donde se puede dar su contrario; mientras que el segundo es definido como aquel “que nunca es ni estrictamente universal –es simplemente una generalización inductiva- ni estrictamente necesario –su negación no implica contradicción.” (Ídem) La posibilidad de que existe un conocimiento, como afirma Kant, que sea independiente de la experiencia, lleva al filósofo de Königsberg a plantearse si podemos constituir una ciencia sin el aspecto

² Kant considera este conocimiento, como el conocimiento de la metafísica, donde tenemos ideas como la de “dios”, la de “yo”, la de *libertad* o la de “mundo”. También, pertenece a este tipo de conocimiento nuestros filtros para conocer. Ej.; Las categorías y el espacio y el tiempo.

empírico. A partir de aquí debemos referirnos a los tres tipos de juicios que distingue Kant con respecto a las proposiciones lingüísticas del conocimiento:

En primer lugar, encontramos los *juicios analíticos* o explicativos, puesto que, son juicios donde el predicado no añade conocimiento alguno al sujeto. Este tipo de juicios serían *a priori*, ya que, la constitución del mismo se daría sin recurrir a la experiencia. En segundo lugar, estarían los *juicios sintéticos* o ampliativos, puesto que, el predicado añadiría un nuevo conocimiento que no está implícito en el sujeto. Los juicios sintéticos, en principio, se vinculan a la experiencia empírica, de tal manera que son *a posteriori*. La problemática la encontramos con el tercer tipo de juicios, los *juicios sintéticos a priori*, donde el predicado no está contenido en el sujeto y, sin embargo, es universal y necesario. Un ejemplo de un juicio de este tipo es “todo lo que ocurre tiene una causa” (cfr. *KrV*, p. XV) La cuestión que plantean los *juicios sintéticos a priori* es, precisamente, cómo puedo tener un conocimiento previo del mundo, “todo lo que ocurre tiene una causa”, sin que el objeto se halla dado en mi experiencia. Kant a este respecto dice:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos, -algo que ampliara nuestro conocimiento- desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos antes de que nos sean dados. (*KrV B* p. 15)

Con esta hipótesis de Kant no debemos suponer que toda la realidad se reduce a lo humano, sino que la realidad empírica puede ser como sea, sin embargo, en el conocer humano ésta se ve subyugada a nuestros filtros de conocimiento, es decir, “las cosas (del mundo) no pueden ser objetos de nuestro conocimiento, más que en la medida en que se someten a ciertas condiciones *a priori* del conocimiento puestas por el sujeto” (Copleston, 1984, p. 218) A partir de este punto, Kant distingue dos fuentes del conocimiento humano, por un lado, la *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*); y, por otro lado, el *entendimiento* (*Verstand*). Entiende por *sensibilidad*, aquella capacidad mediante la cual se nos presentan los objetos del mundo; mientras que por *entendimiento*, el filósofo de

la crítica entiende que es nuestra capacidad intelectual de pensar, de categorizar aquello que proviene de nuestra *sensibilidad*. (cfr. Copleston, 1984, pp. 221-222) Las cosas del mundo, de por sí, no son objetos para nuestro entendimiento, puesto que la experiencia que tenemos de los mismos son una síntesis de materia y forma; sin embargo, ¿cómo se conforma esta síntesis de las cosas? Kant explica que esta síntesis se da en la medida en que primero nuestra *sensibilidad* los capta como objetos que se conforman en un espacio y en un tiempo determinado para que, posteriormente, nuestro *entendimiento* sintetice los datos recibidos de la *sensibilidad* bajo los *conceptos puros* o *categorías*³. De esta manera se conforma la experiencia que tenemos del mundo o el *fenómeno*. En palabras de Kant:

La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, pensados y de él proceden los conceptos. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma. [...] El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. (KrV, p. 42)

Además, de estos dos tipos de fuentes que conforman nuestra experiencia del mundo, Kant atiende a un tipo de ideas que no están en nuestra experiencia del mundo, es decir, que no son *fenómenos* y, en cambio, están en nuestra mente, me refiero a lo propiamente racional, las *ideas trascendentales*⁴. Estas ideas, dice Kant, son los principios reguladores que no pertenecen a nuestro entendimiento, sino a nuestra razón (*Vernunft*). Su funcionamiento, al igual que las categorías, es unificar lo diverso, sin embargo, así como las *categorías del entendimiento* unifican lo diverso recibido de la *sensibilidad* y nos proporcionan un conocimiento del mundo; las *ideas trascendentales* vinculan todo lo anterior a una idea, pero no nos proporcionan conocimiento alguno. Un ejemplo de ello es la *idea de yo*, pues todos nuestros conocimientos tienen que ser contenidos en algo, ese algo, es nuestra *idea de yo*.

³ Ejemplo de categoría: *La causalidad*.

⁴ Las ideas trascendentales que presenta Kant son la de “yo”, “mundo”, “dios” y *libertad*.

Las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento. (La diferencia es que) las últimas nos conducen a la [...] concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión. [...] ¿No hay entonces un uso correcto de las ideas? Kant contesta que sí lo hay, y consiste en emplearlas, no como principios constitutivos, es decir, como representando objetos reales, sino como principios reguladores, es decir, como polos imaginarios en los que convergen las reglas del entendimiento. (*KrV*, p. XXII)

Estas ideas trascendentales, que incluye al tema que nos interesa, la *libertad*, implican, en Kant, una distinción entre el ámbito de lo *fenoménico*, correspondiente al conocimiento que tenemos del mundo y a como conocemos la realidad (*sensibilidad* y *entendimiento*); y el ámbito de lo inteligible o *nouménico*, donde se engloban estas *ideas reguladoras* y, por lo tanto, a la razón. La cuestión que nos surge es ¿qué tiene que ver esto con la *libertad*? Si recordamos la reflexión humeana referida a la *libertad*, a la *necesidad* y a la *causalidad*, en las reflexiones finales nos encontramos con la crítica de que en realidad Hume no le da un lugar privilegiado al ser humano libre dentro de la cadena causal, sino que simplemente es una pieza más de la misma, de tal manera que no queda clara la situación de la voluntad libre del individuo. Kant al separar el conocimiento del mundo, donde dentro de las *categorías del entendimiento* nos encontramos con la *causalidad*, de las ideas racionales como la de *libertad*, nos abre la posibilidad de una nueva concepción del ser humano y de su acción dentro de la realidad.

Si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; [...] el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que le estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como no libre, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como libre, sin que se dé por ello contradicción alguna. No puedo, es cierto, conocer mi alma desde este último punto de vista por medio de la razón especulativa (y menos todavía por

medio de la observación empírica) ni puedo, por tanto, conocer la libertad como propiedad de un ser al que atribuyo efectos en el mundo sensible. [...] Pero si puedo, en cambio, concebir la libertad; es decir, su representación no encierra en sí contradicción ninguna si se admite nuestra distinción crítica entre los dos tipos de representación (sensible e intelectual) y la limitación que tal distinción implica en los conceptos puros del entendimiento, así como también, lógicamente, en los principios que de ellos derivan (*KrV* B pp. 19-20)

A partir de esta distinción, Kant plantea la *causalidad* en el ser humano de una manera distinta al resto de seres vivos: por un lado, en la medida en que el ser humano es un *cuerpo físico (sensible)*, pertenece al mundo fenoménico, al mundo de la ley de la causa y el efecto, y, por tanto, es afectado por esta ley. Por otro lado, en la medida en que su voluntad es racional (*inteligible*), no está expuesto a la ley de la causa y el efecto, de tal manera que sostiene Kant “el hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que, su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad.” (Ibíd, p. 345) Las acciones de los individuos humanos, en principio, siguiendo el razonamiento basado en la distinción entre *sensible* e *inteligible*, parecen estar determinadas a la ley causa-efecto, puesto que, como ya veíamos en Hume, las acciones humanas se manifiestan en el plano empírico, sin embargo, Kant añade que el ser humano, en tanto es un ser racional o inteligible no está sujeto a la ley de la causalidad natural, puesto que su voluntad no es un *fenómeno*, ni puede ser determinada como tal en el mundo sensible. Podríamos afirmar, siguiendo a Kant en este punto, que la acción humana no parece formularse dentro del plano sensible, sino dentro del plano racional, pues nuestra *voluntad* no la podemos determinar en el plano fenoménico, aunque las consecuencias de las acciones generadas por la misma se manifiesten en este último.

A veces encontramos, o creemos encontrar, que las ideas de la razón han mostrado verdadera causalidad respecto de los actos humanos considerados como fenómenos y que, si tales actos han tenido lugar, ello se ha debido, no a que hayan sido determinados por causas empíricas, sino por motivos de la razón (Ibíd, p. 347)

De esta manera, el filósofo de Königsberg vincula o compatibiliza el *determinismo de la ley natural* y la *libertad* como un algo que convergen en el ser

humano por medio de su condición sensible y su condición inteligible. La idea de *libertad*, según Kant, estaría ligada a la *voluntad* como algo intrínseco, es decir, somos libres porque dentro de nuestra constitución humana somos seres racionales. Esto nos lleva replantearnos la *causalidad* tal y como la habíamos visto en Hume, puesto que como dice Kant en la *tercera antinomia* de la *KrV*: “la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo. Para explicarlos hay que admitir otra causalidad, la causalidad libre.” (Ibíd, p. 299) Para Kant, de acuerdo con la *causalidad* y la concepción de “libertad” humeana, no habría *libertad* en el mundo fenoménico, pues todo fenómeno sigue la ley de la causalidad, siendo la *libertad* algo inexistente, sin embargo, en la medida en que el ser humano es *inteligible*, la ausencia de la determinación sensible de su voluntad y de sus acciones, así como de las *ideas trascendentales* (*libertad*) implica que no se pueda probar en lo fenoménico la determinación de la voluntad racional humana, de tal manera que la *libertad* sería imposible en el mundo fenoménico, pero no en el mundo inteligible. La cuestión que nos puede venir a la mente es ¿si nuestra voluntad no está sujeta a la determinación de la ley causal, a que está determinada?

Nuestra voluntad sería la causación que nos libera de la causalidad fenoménica, de tal manera que sería autónoma en la medida en que elegimos a qué determinarnos; dicho de otro modo, tenemos la potestad, según Kant, como voluntades racionales de elegir a que ley nos determinamos y lo que posibilita esta autonomía de seguir nuestra propia ley es precisamente la idea de *libertad*; puesto que, siguiendo a Kant, el que decidamos seguir una ley u otra y le juremos *deber* o no, viene dado por la posibilidad de que obedezcamos o desobedezcamos la ley que decidimos seguir para nuestro obrar. En palabras de Kant, “el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón ha de atribuirse siempre a sí misma) es la libertad.” (Kant, 1785, p. 176)

Al observar el mundo natural se vislumbra, más allá de la relación entre *determinismo* y *libertad*, la posibilidad que se da en la relación entre *cambio* y *costumbre*, es decir, al desligarnos inteligiblemente de la determinación causal del mundo encontramos la posibilidad de elegir que seguimos como referente para determinarnos. Un ejemplo que nos puede servir para ilustrarnos lo recientemente dicho: La esclavitud era aceptada socialmente en la antigua Grecia y el imperio romano, siendo uno de sus principales motores económicos, sin embargo, en la actualidad de

nuestra sociedad dichas prácticas no solo son rechazadas socialmente, sino que están prohibidas. Como observamos con el ejemplo de la esclavitud, la posibilidad, como motor de la costumbre y el cambio, implica en el ser humano la elección libre de a que se determina; como explica Kant, la *libertad* del individuo es intrínseca al carácter racional de éste a la hora de actuar, de tal manera que la *libertad* estaría vinculada a la voluntad en la medida en que ésta representa la liberación de la causalidad natural para elegir qué ley seguimos.

La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, ya que todo efecto sólo era posible según la ley de que otra cosa determine a la causalidad a la causa eficiente. [...] Mas el enunciado: “La voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma” designa [...] el principio de obrar conforme a ninguna otra máxima que aquella que también puede tenerse por objeto a sí misma como una ley universal. (Ibíd, p. 167)

¿Cuál es esa ley mediante la cual se rigen las acciones humanas y determina a la voluntad como causalidad? Para Kant, esa ley, la cual es puesta por nosotros mismos, es la moral, puesto que no hay distinción entre la *voluntad libre* (darnos a nosotros mismos nuestra ley) y la *legislación moral* porque ambas son sinónimos de *autonomía*. Por lo tanto, todo individuo que se cree bajo la condición de ser libre, necesariamente sigue las leyes que están ligadas a la *libertad* o que cree que están ligadas a ella, y se concibe a sí mismo como un ser racional que es principio de las mismas. En palabras de Kant:

La razón tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de influjos ajenos, y, por consiguiente, ha de ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica o como voluntad de un ser racional; es decir, que su voluntad solo puede ser una voluntad propia bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, esta ha de ser atribuida a todo ser racional. (Ibíd, pp. 169-170)

En este punto, encontraríamos un segundo nivel de compatibilización en Kant, esta vez ligado a un plano más práctico, como es la moral, puesto que, por un lado, seríamos libres en la medida en que al tener la condición de seres racionales nos damos a nosotros mismos nuestra propia ley moral, teniendo la elección de desobedecer u obedecer dicha ley; mientras que, por otro lado, encontraríamos el determinismo en la

ley dada y seguida por uno mismo en la medida en que nos autodeterminamos a ella. No obstante, Kant observa en esta relación entre *voluntad libre* y *legislación moral* una dificultad, puesto que la voluntad del ser humano es libre debido a que se substrahe como ser racional de las causas naturales, sin embargo, para ello decide seguir la ley moral sometiéndose a ella.

Aquí se muestra [...] una especie de círculo vicioso del que no parece haber ninguna escapatoria. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, ya que la libertad y la propia legislación de la voluntad son en ambos casos, autonomía. (Ibíd, p. 172)

La respuesta de Kant, a esta aparente dificultad que se le presenta en su planteamiento sobre la *libertad* y el *determinismo*, es la razón, en la medida en que como somos seres racionales nos concebimos como sujetos de *carácter sensible* (determinados por leyes naturales) y de *carácter inteligible* (nos auto-determinamos mediante leyes que nos damos y que rigen nuestra acción en el mundo sensible), de tal manera que el filósofo de Königsberg concluye diciendo:

Cuando nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo inteligible como miembros de él y reconocemos la autonomía de la voluntad, junto con su corolario, que es la moralidad; pero cuando nos pensamos como sometidos al deber, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, a la vez, sin embargo, como miembros del mundo inteligible. (Ibíd, p. 177)

Por lo tanto, la *libertad* en Kant es concebida como la *autodeterminación* del ser humano, en primer lugar, porque como *ser inteligible* se libera del instinto natural que le somete a la ley de la causalidad; en segundo lugar, este estatus le da la capacidad de darse a sí mismo su propia legislación y ser consciente de las leyes inmutables de la naturaleza a la cuales están sometidos todos los seres empíricos incluido él mismo; y en tercer lugar, porque elige obedecer o desobedecer la determinación que supone la legislación. De tal forma que Kant sostiene, en su obra *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, que la naturaleza ha liberado al ser humano de su instinto mecánico animal para que no participe de una felicidad que no sea la que él

mismo se pone racionalmente, siendo así que mediante la libertad de la voluntad nacida en la razón, la naturaleza hace responsable al ser humano de todo su obrar, así como de su felicidad.

Ciertamente, la Naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El hombre no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo. (Kant, 1784, p. 19)

Por consiguiente, el compatibilismo de Kant se da en el terreno racional de la *autonomía*, en el sentido de que la *libertad* parece situarse como el motor vinculado a la voluntad racional de darse a uno mismo su propia ley, siendo así que nos extraemos del determinismo instintivo natural regido por la ley de la causalidad para auto-legislarnos por nuestra propia ley de la causalidad. Como veremos con Dennett, esta libertad vinculada a la autodeterminación se contempla desde la perspectiva de la *oportunidad* del ser humano, mediante su consciencia, a elegir las posibilidades de sus acciones, es decir, si somos conscientes de nuestra condición tenemos la *oportunidad* de elegir como determinarnos, en cambio, si somos ignorantes al respecto, entonces nos dejamos llevar por las circunstancias de nuestros condicionantes. “Cuando no tenemos información alguna acerca de cuál va a ser nuestro destino, la libertad de elección es perfectamente inútil.” (Dennett, 2004, p. 179)

IV

DENNETT. LA LIBERTAD COMO OPORTUNIDAD

El problema tradicional de la libertad surge a partir de la proposición de que si el determinismo es verdadero, entonces no somos libres. Esta proposición expresa el incompatibilismo, y ciertamente resulta plausible a primera vista. (Ibíd, p. 119)

Dennett se cuestiona si en el fondo, la *libertad* no es nada más que la creencia de que somos actores con la potestad de elegir. Ciertamente, cuando hablamos de *libertad* desligándola de todo *determinismo* entramos en un campo de arenas movedizas donde el azar, aquello que Hume rechaza, juega un papel fundamental. El concebir de esta manera la *libertad*, como ausencia de *determinación*, genera una situación donde no hay una base sólida para creer al cien por cien que somos libres; así como tampoco para creer que estemos al cien por cien determinados. Dennett explica que, tradicionalmente, se ha concebido a la *libertad* y al *determinismo* de manera errónea. Por su parte, destaca tres nociones del *determinismo* que nos han llevado a una mala concepción de dicho concepto, así como del concepto de “libertad”:

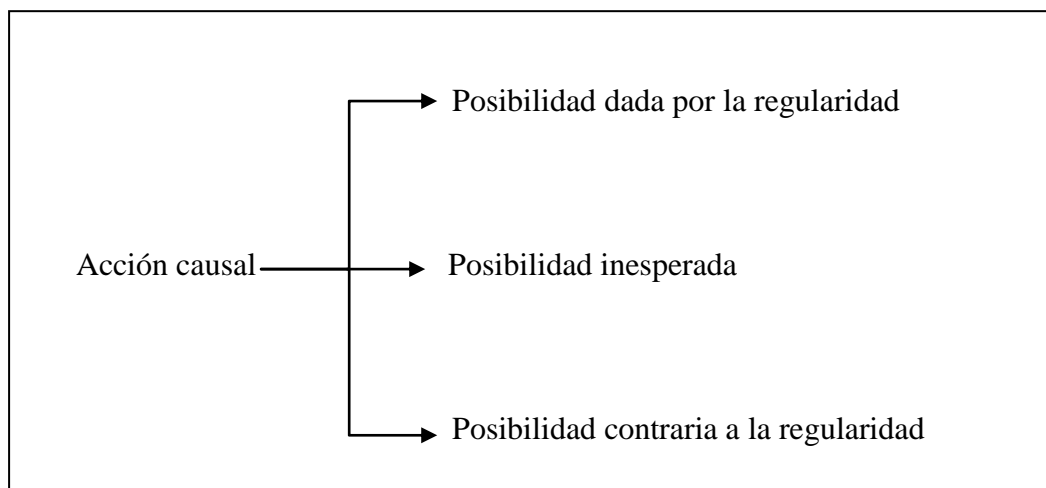
1. El determinismo implica la inevitabilidad.
2. La negación del determinismo nos da un cierto grado de libertad.
3. En un universo determinista no hay opciones reales de elección, sino solo elecciones aparentes.

En un universo determinista el supuesto es que no hay error posible, ni variable que no sea controlada por algún tipo de ley restrictiva. En palabras de Dennett “un universo es determinista si existen reglas de transición (Ej.: Las leyes de la física) que determinan exactamente qué estado sucederá a cualquier estado particular que se describa. Si existe la menor desviación o incertidumbre, el universo es indeterminista.” (Ibíd, p. 45) La dificultad que se origina de tal restricción es que incluso partiendo de un espacio y un tiempo limitado nos encontramos con la infinitud de formas posibles que pueden dar lugar al contenido de ese espacio. Desde la nada hasta una completud

variada e inagotable. Dicho de otro modo, es difícil poder establecer la garantía de que no hay incertidumbre alguna o de que las cosas estén totalmente determinadas.

Como explica Hume esperamos que todo lo ocurrido una y otra vez en la naturaleza siga la misma lógica de causa-efecto; sin embargo, nada nos asegura, y no hay demostración puramente lógica que justifique que dichos sucesos siempre se dan ante un hecho o acción determinada. Por decirlo de otra manera, existe siempre la posibilidad de que se dé algo distinto a lo que parece que siempre se da en una determinada relación causa-efecto, haciendo que toda posible predicción de ante una causa “x” va ocurrir “y”, falle, dándose “z”. A este respecto, Dennett dice:

Tales transiciones son tan regulares, tan carentes de excepciones en nuestra experiencia, que hemos sido capaces de codificarlas y proyectarlas con la imaginación en el futuro. Hasta ahora nos ha salido bien; ha funcionado a las mil maravillas, pero no hay garantía de que siga funcionando. [...] Tenemos razones para creer que habitamos un universo donde este proceso de descubrimiento seguirá adelante más o menos indefinidamente, y producirá predicciones cada vez más específicas, fiables, detalladas y precisas, sobre la base de las regularidades que observamos. (Ibíd, p. 50)



La lógica de la costumbre nos lleva a pensar que siempre ante una causa “x” se va a dar un efecto “y”; sin embargo, esa es la ilusión, la creencia humana que atribuimos a la naturaleza como necesaria y que Hume indica y desliga del mundo. La cuestión es que, como dice Dennett siguiendo a Hume, que algo sea regular no implica que sea para siempre o que siempre vaya a funcionar. De esta manera debemos

contemplar la multiplicidad de posibilidades que se pueden dar, desde la más contraria a la habitualidad hasta la más inesperada. Nadie contempla que del fuego uno no se puede quemar; sin embargo, la posibilidad está ahí. Lo que nos lleva a pensar Hume, como hemos visto anteriormente, es que toda determinación parte de la base de una regularidad marcada; sin embargo, por esa línea, dice Dennett, podríamos pensar que el indeterminismo tiene también su propia regularidad, la cual podría ser que no hay nada que se vea limitado. Por lo tanto, lo que tenemos, explica Dennett, son tipos de regularidad que conformamos mediante la observación y la repetición; y que por medio de las cuales todo individuo es capaz, en principio, de prever un suceso que se haya dado en unas condiciones similares a las de la regularidad establecida. La mente humana necesita para poder prever unos indicios previos que entren dentro de la costumbre; no obstante, ante un suceso que ocurre sin previo aviso y que rompe con los esquemas de la regularidad, no hay previsión posible.

Es fácil comprender por qué las calamidades que llegan a la velocidad de la luz “cogen por sorpresa” a cualesquiera creaciones con las que se encuentran; son realmente inevitables. Los problemas que se mueven a menor velocidad sí pueden, en principio, ser anticipados por cualquier forma de vida que pueda extraer alguna información. (Ibíd, p. 61)

Al prevenir un posible suceso y ejercer como consecuencia una acción, en realidad, lo que hacemos es determinar sesgadamente un estado de cosas de otro. De esta manera, conformamos un cierto grado de acción, cuya forma de prevención parece ir ligada a la *libertad*, puesto que hay una cierta capacidad de *decisión*; sin embargo, la *intención* o, mejor dicho, la consecuencia de tal acto, es la *determinación*. Con Kant veíamos lo que apunta Dennett, que somos voluntades cuyo objetivo es la determinación y cuyo motor es la *libertad*, en la medida en que decidimos o elegimos como nos determinamos; siendo así que esto nos lleva a la pregunta existencial que todo ser humano debiera hacerse ¿somos libres; estamos determinados o somos las dos cosas? A este respecto, la distinción que veíamos en Hume entre una *libertad de indiferencia* (azar) y una *libertad de la espontaneidad* (vinculada a la necesidad de la causalidad), Dennett la recupera con la relación que establece entre *determinismo* y *evitabilidad*; e *indeterminismo* e *inevitabilidad*. La primera relación, la entiende desde una perspectiva fija y predeterminada, donde, de alguna manera, el futuro parece

evitable, pues todo suceso está prefijado. En cambio, la segunda relación, la entiende como una no-predeterminación que abre la puerta al azar, haciendo imprevisibles los sucesos no ocurridos en un espacio-tiempo e inclusive los sucesos que se dan en el presente. De esta manera, explica que mientras que en la primera opción (*Determinismo-evitabilidad*) los sucesos parecen predecibles y, por tanto, se puede, de alguna manera, decidir el futuro de los acontecimientos. Se pueden evitar. En la segunda opción (*indeterminismo-inevitabilidad*) el azar y la oscuridad que implica que nada se halle determinado en su origen, da lugar a una falta de previsibilidad y, por tanto, a una falta de evitabilidad que a Dennett le lleva a pensar que anula cualquier tipo de decisión. “Algo es inevitable para nosotros si no podemos hacer nada por evitarlo. Si nos mata un rayo indeterminado, podemos decir, retrospectivamente, que no había nada que pudiéramos hacer para evitarlo. No disponíamos de ningún aviso previo.” (Ibíd, p. 79)

La *determinación necesaria*, que la mente humana vincula a las cosas para poder comprenderlas; me refiero a la *causalidad* que veíamos con Hume. Dennett la analiza sosteniendo que ha habido tres grandes confusiones cuando hablamos de *libertad* relacionándola con la *causalidad* y con la *posibilidad*:

1. *Miedo a que el determinismo limite nuestras posibilidades*: El filósofo norteamericano sostiene que la *determinación* es *necesaria* para el ser humano, puesto que para que algo exista para una conciencia humana tiene que estar determinado. Dicho de otro modo, ante la cuestión de que si estuviéramos determinados no seríamos libres, la respuesta es que no podríamos concebirnos como individuos libres si no pudiéramos vincular la *libertad* a una voluntad o a una acción. A este respecto, añade Dennett que las *posibilidades* de nuestras elecciones son una creencia que al realizarse una de ellas por medio de nuestra acción, determinamos esa *posibilidad* como un único estado de cosas. Por lo tanto, la *determinación* la impone el ser humano para poder comprender; en cambio, la *libertad* la impone, necesariamente, como la otra cara de la moneda que abre la puerta a la *posibilidad*, al juego de la multiplicidad, a la *oportunidad* de determinar una *posibilidad* dentro del abanico de posibilidades que se nos presentan en una situación.

Muchos filósofos han dado por supuesto, sin aportar argumentos específicos para ello, que cuando preguntamos por las posibilidades que había en cierto momento, estamos –y deberíamos estar- interesados en saber si, en caso de

darse exactamente las mismas circunstancias, volvería a producirse el mismo hecho. [...] Así pues, los mundos deterministas pueden dar cabida cómodamente a *posibilidades* en el sentido más amplio e interesante del término. En realidad, introducir el indeterminismo no añade nada a un universo en términos de posibilidades valiosas, oportunidades o competencias. (Ibíd, pp. 104-105)

De tal manera que las teorías y las explicaciones, así como las relaciones causales, no implican que sean en sí mismas necesarias para los hechos o sucesos que ocurren en la realidad, sino que son formas del entendimiento que nos sirven para satisfacer nuestra curiosidad y determinar, en cierto modo, una regularidad en los sucesos naturales. Por ello, desde una concepción determinista, el proceso es indiferente, lo único que importa es el hecho en sí, es decir, que se dé sí o sí en un espacio-tiempo; sin embargo, es en el proceso donde nace la *posibilidad*.

Según el determinismo, la situación exacta del universo un segundo después del Big Bang es causalmente suficiente para producir el asesinato de John F. Kennedy en 1963. Sin embargo, no hay razón para decir que el primero causó el segundo. Aunque sea razón suficiente, no tenemos razón para creer que el primero sea necesario para el segundo. Por lo que podemos saber, Kennedy podría muy bien haber sido asesinado en cualquier caso, aunque se hubieran dado condiciones distintas en el nacimiento del universo. (Ibíd, p. 106)

2. Para el determinismo A causa o explica B, sin embargo, Dennett sostiene que “el determinismo es perfectamente compatible con la noción de que algunos eventos no tienen ninguna causa” (Ídem): Claro si lo pensamos bien en una línea determinada no hay otro resultado posible que el final de la línea, sin embargo, ¿qué ocurre con los eventos aleatorios? Dennett a este respecto pone de ejemplo el “juego de la cara y la cruz”, donde da igual lo que elijas, la necesidad de que salga cara o cruz se oscurece, puesto que no hay nada que nos permita prever que opción saldrá, por tanto, podemos decir que no tiene causa alguna que nos permita prever el resultado. (cfr. Dennett, 2004, p. 107) Como han observado Hume, Kant y Dennett, nos preguntamos por las causas, por el origen de las cosas, de los hechos, porque nuestra razón es determinista, es decir, nada nos es plausible sin una causa que origine el suceso, puesto que a partir de esta necesidad causal emitimos predicciones para prever lo que va a suceder en una situación

con unos condicionantes *x*. La cuestión es que hay situaciones de la vida real que no se pueden prever causalmente; el caso del “juego de la cara y la cruz” es muy representativo porque nadie puede prever que va a salir, pues la causa y los factores de la misma no son claros. De ahí que la *necesidad* de la causalidad sea un truco mental, un artificio psicológico que nos da una mirada de la realidad, donde todo fin tiene un origen que lo hace previsible, sin embargo, el mundo no juega en una línea única y fija, sino que se mueve dentro de las posibilidades de las cosas. Pongamos un ejemplo para entender esta idea mejor: Imaginemos que un individuo ‘x’ se cae desde un quinto piso, lo lógico es pensar que por la altura no sobrevivirá a la caída, sin embargo, existe la posibilidad de que sobreviva, puesto que dentro del proceso de caer pueden darse una serie de factores que generen que no muera, y en este punto, podemos imaginar desde lo más inverosímil como que justo en ese momento dejen un colchón hasta que en algún momento antes de tocar el suelo, ‘x’ se mueva por sí mismo en una posición que le salve de la mortalidad de la caída. Lo que está clara es la caída, no obstante, no es tan evidente su muerte, por tanto, nos encontramos que la posibilidad dentro de la propia determinación causal abre la puerta a la inevitabilidad de un efecto u de otro.

Hay cierto margen. Puede planificar racionalmente sus acciones partiendo de la premisa de que es posible que viva e, incluso, aunque no pueda descubrir condiciones suficientes que garanticen su supervivencia, puede al menos mejorar sus opciones al realizar todas las acciones que sean necesarias y, por lo tanto, con un poco de suerte, encontrarse en el vasto número de mundos posibles en los que vive. (Ibíd, p. 110)

3. *Una concepción determinista sostiene que un individuo no puede cambiar en el futuro*: De alguna manera, explica Dennett, esta concepción juega con la ambigüedad de la incertidumbre, en otras palabras, dan igual tus acciones o tus intenciones porque todas ellas trabajan en favor de un camino marcado de antemano; sin embargo, como hemos visto en las dos confusiones anteriores, las posibilidades que juegan en el proceso que media entre la causa y el efecto nos abre la puerta de la incertidumbre, generando que la creencia en un futuro predeterminado, necesariamente, se sustente bajo el precepto ambiguo del desconocimiento del hecho final. A partir de este punto, Dennett sostiene que el problema no es el *determinismo*, ni que el camino este prefijado, puesto que somos criaturas naturales capaces de cambiarnos para poder adaptarnos a los

acontecimientos que se nos presentan, buscando la mejor de las opciones posibles. Opciones que conocemos por nuestra hambre de conocimiento y de información, dándonos un margen de posibilidades y de previsiones que nos permiten avanzar en un mundo que no está fijo, pero que nos interpela constantemente. El problema es pretender fijar una realidad estática, a la vez, que concebimos los cambios que con el paso del tiempo se dan en el mundo y a los cuales nos adaptamos como individuos que viven en el mundo.

Decir que si el determinismo es verdadero, nuestro futuro está fijado, es decir...nada interesante. Decir que si el mundo es determinista, nuestra naturaleza está fijada, es decir algo falso. Nuestras naturalezas no están fijadas porque hemos evolucionado hasta convertirnos en entidades diseñadas para cambiar su naturaleza en respuesta a las interacciones con el resto del mundo. Toda la angustia acerca del determinismo tiene su origen en una confusión entre lo que supone tener una naturaleza fijada y tener un futuro fijo. La confusión surge cuando uno trata de mantener dos perspectivas simultáneas sobre el universo: la perspectiva del ‘ojo de dios’, ante la que se despliegan al mismo tiempo pasado y futuro, y la perspectiva situada de un agente integrado en el universo. Desde la perspectiva intemporal de dios nada cambia jamás [...] Desde la perspectiva del agente situado, las cosas cambian con el tiempo, y los agentes cambian para hacer frente a dichos cambios. (Ibíd, p. 116)

Otro problema, explica Dennett, de una concepción determinista de corte rígido, es que dentro del campo de la moral se encuentra con la dificultad de la “responsabilidad”. Si nos situamos en la posición de un individuo que cree que está totalmente determinado a un destino marcado desde el principio, ¿cómo podría declararse responsable de sus actos, si estos contribuyen a un objetivo determinado, y que él no ha elegido? En todo caso la responsabilidad será de aquello que lo ha determinado. Por el contrario, desde una concepción no determinista o *libertarista* es evidente que este problema no está, puesto que somos responsables de todos nuestros actos, en palabras de Dennett “para ser moralmente responsable, debo ser fuente última de mi decisión, y eso sólo puede ser cierto si las influencias previas no eran suficientes para garantizar el resultado, que dependía verdaderamente de mí.” (Ibíd, p. 121) Somos libres dentro de nuestros propios límites, es decir, nuestra condición humana no solo nos permite percibir las cosas de una determinada manera, como veíamos con Kant,

sino que, también nos condiciona a la hora de actuar o elegir. Ahora ¿somos capaces de superar ese límite?, en principio, la respuesta es que no, pues nuestro límite es nuestra condición y ésta es la que nos posibilita el acceso a la realidad, sin embargo, esos límites abren la posibilidad de la transformación, de la modificación de nuestras concepciones y pensamientos en base a los cuales nos determinamos. Una prueba de ello es cómo evolucionan y cambian nuestras explicaciones del mundo, nuestras conductas sociales y personales, así como otra serie de elementos que construyen nuestra realidad humana y, a los cuales cada individuo elige mediante sus acciones.

Nuestra capacidad única de reconsiderar nuestras convicciones más profundas sobre lo que da valor a la vida nos obliga a tomarnos en serio el descubrimiento de que no hay ningún límite perceptible en lo que podemos considerar valioso. Solo depende de nosotros. (Ibid, p. 337)

La dificultad que entrañan nuestros propios límites es la incertidumbre, es decir, ser conscientes de nuestras determinaciones. Con Kant veíamos que la respuesta era la autodeterminación mediante la ley que nos damos a nosotros mismos para regir nuestras acciones: sin embargo, Dennett va más allá, vinculando la posibilidad de las situaciones a la consciencia de las determinaciones posibles del individuo. Dicho de otro modo, el desconocimiento de la determinación de uno mismo implica la incapacidad del individuo para poder elegir, negándose así las posibilidades y limitando su acción a una posibilidad marcada por su ignorancia.

Todavía hay otra forma de negarles una determinada oportunidad a las personas: mantenerlas en la ignorancia de la misma. Podríamos llamar a estas oportunidades no reconocidas ni imaginadas oportunidades en bruto. Si paso caminando junto a una fila de contenedores de basura, y resulta que uno de ellos contiene un bolso lleno de diamantes, me pierdo una oportunidad en bruto de hacerme rico [...]. Las oportunidades en bruto son muy abundantes, pero no nos basta con ellas; cuando decimos que queremos oportunidades o posibilidades de prosperar, no queremos simplemente oportunidades en bruto. Queremos detectar nuestras oportunidades o ser informados de ellas a tiempo para que podamos actuar. (Ibíd, pp. 179-180)

La *libertad*, sostiene Dennett, es una oportunidad del ser humano a la *autodeterminación*, a la determinación de una de las posibilidades que se le presentan. Un ejemplo de ello, lo encontramos, como acabamos de ver, en la dicotomía entre *saber e ignorancia*, puesto que un individuo que desconoce no puede elegir su determinación, sino que éste se ve abocado a una determinación dada por su ignorancia. Esto nos traslada a la problemática de la *libertad*, la *acción* y la *responsabilidad* que hemos visto anteriormente. Con Hume, veíamos que el individuo humano al ser causación de algo era responsable de los efectos de su acción, sin embargo, esta responsabilidad no venía dada, solamente, por ser libre, sino, además, por la *necesidad mental* de la *determinación causal*. Con Kant, la acción del individuo venía dada por una auto-legislación moral donde la voluntad racional elige seguir libremente la ley con la cual rige sus acciones. Con Dennett, la responsabilidad se da en la medida en como respondemos ante un suceso, es decir, la responsabilidad se habilita gracias a la respuesta que ejercemos en contestación a un estímulo, siendo la *libertad*, la *oportunidad* de cómo responder. Por lo tanto, siguiendo la perspectiva de Dennett, un individuo posee un cierto grado de *libertad* cuando tiene varias posibilidades de acción, es decir, a nivel de sistema, cuanto más complejo es un individuo, más posibilidades le aparecen y más incontrolable es su radio de acción. Esto solo se puede dar gracias a la *autoconsciencia de cómo estamos determinados, abriéndose la elección de cómo queremos determinarnos*:

Sí, los arboles pueden decidir que la primavera ha llegado y que es hora de hacer brotar sus flores, y las almejas pueden decidir cerrarse cuando perciben un golpe alarmante sobre sus conchas, pero esas elecciones son tan rudimentarias, tan parecidas al funcionamiento de un simple interruptor, que sólo las consideramos decisiones por cortesía. Pero incluso los interruptores, que se limitan a encenderse o apagarse como consecuencia de ciertos cambios en el entorno, dan lugar a un cierto grado de libertad [...] y requieren por lo tanto un cierto grado de control, sea del tipo que sea. Un sistema posee un cierto grado de libertad cuando hay un conjunto de posibilidades diferentes y la actualización de una u otra de estas posibilidades depende de la función o del interruptor que controla esta libertad. (Ibíd, p. 187)

Por lo tanto, en Dennett, observamos que la situación del individuo particular se relaciona con su grado de consciencia de las posibilidades de acción, siendo así que, por

un lado, la *libertad* es entendida como una *oportunidad a la autodeterminación*, que está presente y se adapta a todas las situaciones en las que se encuentra el individuo; mientras que, por otro lado, la *determinación* y la *responsabilidad* del individuo son las consecuencias de nuestras elecciones ante una situación que nos afecta, que nos llama a actuar. Relacionado con esta distinción siempre está de fondo nuestra naturaleza, como seres vivos que han sufrido y sufren una evolución. Evolución que no implica una predeterminación, pues es azaroso su proceso, se podrían haber dado otras posibilidades, sino que implica un condicionante, como especie humana, de autodeterminación ante las posibilidades que se nos presentan.

V CONCLUSIÓN

A lo largo del ensayo hemos observado un diálogo compatibilizador entre *libertad* y *determinismo*. Con Hume hemos visto que la libertad de nuestra voluntad parece más un artificio mental que una realidad, pues para el pensador empirista no dejamos de ser piezas necesarias de una causalidad que conformamos nosotros mismos y donde nuestra *libertad* es nuestra creencia de que como nuestras acciones funcionan acorde con nuestro querer, entonces somos libres. Kant sigue la línea de Hume, admite que la *libertad* es una idea que tenemos, sin embargo, es una idea que siempre va ligada a nuestra voluntad y gracias a ella tenemos la capacidad de elegir que nos rige, que nos determina a la hora de actuar. Finalmente, Dennett parece seguir este compatibilismo de ambos; sin embargo, incluye un elemento que en Kant y Hume no se había desarrollado y es la *libertad* entendida como la oportunidad de elegir una de las múltiples posibilidades que se nos presentan y que de la mayoría no somos conscientes.

En este punto es determinante nuestra acción, pues mediante ella somos capaces de manifestar un *artificio mental*, la *libertad*, *determinando* un estado de cosas en vez de otro. No debemos suponer, atendiendo al consejo de Hume y Kant, que la realidad sea como la percibimos, como la sentimos, sino que lo que es una realidad es como actuamos con ella, como la afectamos y como con respecto a ella nos creemos libres de elegir determinarnos. Una realidad que lleva nuestra personalización, nuestra humanidad, confiriéndonos la potestad de poder cambiarnos, como dice Dennett, de poder transformarnos a nuestra voluntad para así poder avanzar, mejorar, evolucionar. La esperanza de esa elección, de esa determinación propia, de esa evolución de nuestra especie, es la *libertad*; de tal manera que podemos concluir que la *libertad* es el límite, la *determinación* que nos ponemos para, por un lado, transformarnos mediante nuestras elecciones y sus consiguientes acciones; por otro lado, para comprender nuestras acciones en un mundo que es observado desde nuestra humanidad.

VI BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, Jesús, “La libertad y el determinismo en David Hume”, Universidad Veracruzana, México,

<http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/36341/3/1987119.pdf>

BERGMAN, “El libre arbitrio y el determinismo en la metafísica”,

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/REUNC/article/viewFile/4285/6417>

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. Vol. 6, De Wolf a Kant*, Ariel, Barcelona, 1984.

DENNETT, Daniel, *La evolución de la libertad*, trad. Ramón Vila Vernis, Paidós, Barcelona, 2004.

HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas, Alianza, Madrid, 1988.

—, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Vicente Viqueira, Biblioteca de autores clásicos, Libros en la red, 2001.

KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto Aramayo, Alianza, Madrid, [1785] 2012.

—, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, [1784] 1994.

—, *La crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas Taurus, Madrid, 2005.

(Abreviatura *KrV*)

MENDONÇA. Marta, “Causalidad y libertad en David Hume”, UNAV, Cuadernos de Anuario Filosófico 201-250, Pamplona, 2009.

<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/35554/1/201402CAF214%282009%29-21.pdf>